

## 中華新士林哲學密契論——以「空」探討內在的超越

鄭凱倫

輔仁大學宗教學系碩士研究生

### 提要

本文先闡述中華新士林哲學<sup>1</sup>—密契論的探討，這是一個融會百川的在地化哲學詮釋，而我嘗試以禪宗十牛圖及聖經牧羊意象做比較。採用的方法是超驗多瑪斯主義（transcendental Thomism）的超驗方法（transcendental method），第一部分探討空無（nothingness）或叫做空無（Niht）<sup>2</sup>，因此以「空」（無）作為超存有（beyond being）作為提問，由人的存有轉化為神的存有。第二部分以空探討存有一救恩與覺悟，第三部分探討以禪悟空一走向超越存有的境界，第四部分透過十牛圖與牧羊作為在地化的默想比較冀望以禪宗的空對應牧羊的意象促進在地化哲學的交談，也能對超存有燃起對宗教交談的熱情。

**關鍵詞：**中華新士林哲學、整全性基督論、十牛圖、牧羊、空（無）、狄奧尼修、艾克哈、超存有

**投稿時間：**2018.05.17；**接受刊登：**2019.02.16；**責任編輯：**徐壁輝

---

<sup>1</sup> 何謂中華新士林哲學是于斌、羅光、吳經熊、高思遷、趙博雅、王昌祉、項退結、李震、田良等人使得士林哲學的奠定與台灣新士林哲學第一階段的研究，進入第二階段奠定，關永中、傅佩榮、沈清松、鄔昆如、潘小慧、陳文祥、黎建球、陳德光、何佳瑞、蘇癸霽，各種領域的奠定，由沈清松稱中華新士林哲學奠定基礎。

<sup>2</sup> 不在（unwesen）就是指「存有的空無」，是神專用詞。「不在」懂作「空無」（nothingness）應作超存有義解，有如新柏拉圖的超越的存有者（hyper-on, beyond being）……在神元的「空無」中，人神於活動是一體的。此外，中古德語 Niht 是 ne「非」和 iht「有」合成字，其中能有雙義：神的「空無」於物、「非物」（no-thing）受造物離開神後的「虛無」。有了陳德光的解釋與定義，本文採用神的「空無」（Niht）或是空無（nothingness），是指著超存有的空（無）。（陳德光，2013：68）

## 引言

密契理論從狄奧尼修的《神秘神學》探討，狄奧尼修（Pseudo-Dionysius）有一個概念非常特別，在於否定的概念，他描述密契理論當中的超存有。狄奧尼修說：

存有的存在，既沒有言語，也沒有名字或知識。黑暗與光明、錯誤與真理—這些都不是。他超出肯定與否定。（Lubheid, C., 1987: 141）

狄奧尼修的密契理論是非常特別的，他是一個否定的概念，他訴說存有是沒有語言甚至沒有辦法說，對於存有也無法用神來稱呼，甚至無法用知識形容，狄奧尼修的否定概念跟禪宗對空（無）的理解非常相似。

狄奧尼修提到：從在下者向超越者上升，攀登越高，語言便力不從心；當它攀升頂之後，將會完全沉默，因為它最終與他難以形容的合為一體。（Lubheid, C., 1987: 141）

這幾個基督宗教的密契理論肯定與否定與禪宗的空（無）非常的相似，因此，我找到佛教與基督宗教能比較的素材，尋找中華新士林哲學的學者中，以沈清松的詮釋有許多的交談，他提到：

基督宗教所言的「救恩」，與佛教所謂的「覺悟」之間的對比，主要涉及所謂「超越原則」與「內在原則」的對比。（沈清松，2002：486）

開啟我對超越原則的對比感到興趣，以禪悟空的與基督宗教的密契理論作比較，在尋找兩者中普遍的關鍵，就是在精神上的整合。救恩是神性的恩寵及神人精神的相互合作，擺脫人的局限。當意識達到與神同在密契合一的境界時，是探討在地化的過程，禪宗的概念是具有滲透力的，就如同超越存有的大海以有神論的空無去解釋空的意義，他並不是虛無而是超越存有者的感知，任何靈修的方式皆能到達天人合一的經驗。

沈清松提到：

基督宗教，或是佛教，都可以相互合作，甚至相互滋潤，為人類再度形構一個有意義的存在。一方面可以提煉它們各自靈修傳統中的精華，另一方面也可以共同面對人類的未來命運，以便摸索出一條走出虛無主義幽谷的大道。(沈清松，2002：483-484)

理解佛教的「空」來會通密契理論，並藉由佛教的滲透力產生許多方便法門。例如，道安門下與老莊之學、宋代的郭庵的十牛圖頌，禪不是必須相信的宗教，而是修行中的經驗必須帶著去生活，因此密契經驗是無所不在，因此筆者找到的素材是以禪探討「空」(無)的境界交談神秘經驗的詮釋，以十牛圖做內在超越的詮釋，在日本耶穌會士 Tomas G Hand.ST 就有探討過十牛圖與整全性基督論 (holonic Christology)，禪講究的是一個神秘經驗的生命哲學。

羅光說：

馬里旦曾講一種『神秘的經驗』(Experience mystique)，不是「直接默觀」，而是一種心靈的體驗，直接體驗天主的臨在，心靈覺得非常的滿足。(羅光，民 83：58)

中華新士林哲學的密契理論的詮釋，著重於生命哲學，以易經的認識論，東西方的形上學相互的互動，進而在儒家的互動下產生的倫理學，也接納印度的神秘主義也用來解釋佛教的禪觀。羅光生命哲學的認識論都以儒、道、佛的哲理作詮釋，莊子的「氣合」，佛教的「禪觀見性」，都作為天主教「直接默觀」作為交談。這些概念羅光《中西天人合一論》與鄔昆如《形上學》、在形上學中西融會做了相當的闡述，特別是甘易逢神父<sup>3</sup>為中國靈修三大主流之一，於1979年羅光主教邀請甘易逢神父，輔仁大學開設的「東亞靈修研習所」，開了兩年的「靜默與靜坐」課程，開創亞洲的中國靈修，東西的交會開始走出一條基督宗教的中國人靈修發展之路，可以說是中華新士林哲學最早探討密契理論

---

<sup>3</sup> 甘易逢神父 (Yves Raguin, S.J., 1912-1998)，法國籍，天主教耶穌會會士，精研神修學，對東方靈修有其獨到的體驗。其作品融合東西方神修精髓，具宏觀角度，而又深邃至極。著有《活潑的靜觀》、《祈禱與現代人》、《瑪利亞之書》、《靜觀蹊徑》、《靜觀與默坐》、《源頭》、《淺談佛學》等。

的先驅。而後張春申<sup>4</sup>《中國靈修芻義》、徐可之<sup>5</sup>《中華靈修的未來上、下》、李純娟<sup>6</sup>《吉光片羽：靈性修持新探》，都是中華靈修與密契理論在當代的詮釋，以超驗多瑪斯主義的超驗反省論證探討。沈清松提到：

超驗多瑪斯主義重視人的行動，並且將行動安置在有限物的運動變化過程，而人雖處於有限然在心靈上動態地指向無限，與中國哲學無論儒家或是道家有限而無窮的想法也是相通的。（沈清松，2014：3）

而我認為佛教禪宗，它們的禪的概念更顯得有滲透力，對於超驗多瑪斯主義的概念而言，更能在內在意識到存有，對存有的追求，以內在整合的方式對生命提問，而我選擇的底本是十牛圖與牧羊作為比較，以超驗多瑪斯主義探討「空」（無）作探討。

#### 一、論「空」的密契經驗與普遍性

中華新士林哲學的構成以新士林哲學加上中國哲學的形上學融會，以超驗多瑪斯主義（超驗人學）與「超越人性論」（超越形上學）兩者的運用，以馬里且、拉內、朗尼根的他們的觀念看神秘經驗，探討對靈（奧）秘和秘契有何差異經驗內在的互動，對形上經驗的看法與反省性的論證，使意識的提升，作為一個表達，從經驗到普遍性。都在追求一個終極的精神經驗，如同「空無」（nothingness）或叫做空無（Niht）以「空」（無）作為超存有經驗上的合一經驗是作為對話；禪能與天主教靈修都是在尋找對神的存有終極經驗為途徑。奧

<sup>4</sup> 張春申神父，是中國神學的開拓者與領航者；長年投身於中國教會神學領域的耕耘、研究、教學與論述，不遺餘力，堪稱泰斗。其著作有：《救主耶穌的母親——聖母論》（神叢 57）、《耶穌的母親》、《聖經的寫作靈感》（神叢 68）、《修會的三願與團體生活》、《教友生活與使命大禧年留印——聖三模型的靈修生活》、《天主先愛了我們》、《中國靈修芻議》、《天主聖父》、《張春申神學論文選輯》（神叢 65）、《基督的教會-新編》（神叢 111）、《基督的教會-（增修版）》（神叢 59）。

<sup>5</sup> 徐可之神父，天主教耶穌會會士。羅馬額我略大學神學博士，美國芝加哥羅耀拉大學心理學碩士，專研神修學，著有：《白首共此心——靈修心理尋根十二講》（神叢 21）《中華靈修未來上下冊》（神叢 41）。

<sup>6</sup> 李純娟修女，台灣高雄人，天主教聖功修女會修女，美國夏威夷大學哲學博士，從事宗教交談與靈修輔導工作多年，著作：《吉光片羽：靈性修持新探》、翻譯《永恆的朝聖者：空與神的會晤》《不朽的鑽石：假我和真我、復活和轉化的探索之旅》。

修提到：

「最終極的經驗可以肯定是一樣的，但途徑卻可以有好幾百種，有的人來自北方，有的來自南方，有一條河來自喜馬拉雅山，另一條河流來自另一個山區，但不管是大河還是小支流，他們都會抵達同一海洋。」（林若宇譯，民 85：25）

奧修的對禪的神秘經驗的如同禪宗與中華文化交流產生的生命力，尤其是在形上學的概念中，更彰顯禪修的形上思路貫通。鄔昆如提到：

「中華文化如海洋，絕不排斥百川流入的水；因而，當佛教東來，皆能由儒、道二家融通，把佛家容納進來，形成儒、道、佛合一的契機，儒家的仁、道家的「無為」、佛家的「慈悲」，全都成為中華文化的綜合人生觀。三家的「形上」觀點不同，但「形上」思路可貫通。」（鄔昆如，2004：359）

奧修與鄔昆如都提及相同的概念，也因此強調中華新士林哲學在密契理論上的貫通是可行的，都是尋找超存有。無論我們對默觀有多少分類，「愛空」（自我實現）、「智空」（自我發現）、「神元」（自我超越），其目的都是對超存有的追求，因此我們得到一個結論，人與超存有之間的密契關係是為了合一，專注於洞察上，可以提升意識。馬里旦指出密契理論中精神的合一、辨別形上學經驗，我們可以說是一個圓形的循環，重複性的經驗都是在尋找最終極的經驗，有神論的空（無），以佛教而言這樣的「空」（無），也是無法說出的境界。是一種更密切的關係。谷寒松提出關係形上學：「天主是愛的給予（父）、接受與答覆（子）、合一（聖神），所以天主的存有，就是三個動態愛的關係」。（Gutheinz S.J, 2008: 284）或許能給予「空」（無）更好的解釋。就是說，神與子在人的內在中二者合而為一體就是聖神在人內在的彰顯，也就是對空「無」的尋找，看似簡單卻是一條辯證的否定之路，在佛教的概念中是會改變的，而在狄奧尼修的概念中也是會改變的甚至同樣的被否定或被肯定，甚至否定也不是；肯定也不是，因此人是處在演化中的。因此，「空」（無）是一種追求超存有的普遍的現象，它開啟想像力為了接近超越存有者，一種以「一」容納百川的方式，融入生命之中，人內在的潛能與智慧透過普遍的默觀祈禱、坐禪、使人能夠退省，使心安靜，都是在尋找一種方式與神更親近。這是形上學的生命

哲學，從一到整全、甚至向外推，人與人之間的外推相互作用。就像是反省論證（*reflex argument*），定位人與神的存有之間的關係，因為文化與宗教的不同產生不同的反省論證的想像，以禪悟空他有極大的外推，從結構上看，坐禪的人本身就是一個本體的外推。沈清松提到：「本體的外推（*ontological strangification*）。對比，在外推時換到另一個微世界，便形成了存有學的外推。」（沈清松，2002：514-515）以「禪」為例子，外推以後的禪，由印度的禪，經過外推，在中國變成中國禪、日本禪，禪本身是一個主體，進入了儒家產生「仁」、道家產生「無」，同源互補說法有助於本地化發展。中國哲學也涵蓋了佛學，以超驗多瑪斯主義來看，更能發揮豐富的想像力。在互動分析的過程，以不同表達方式，顯於亞東任何地方中國哲學也受到影響，以「空」（無）的方式及不同語境下有不同的經典表達出不同的開悟，「禪」是一個普遍經驗也是眾多靈修方式的途徑之一；因此，中華新士林的密契理論就是能夠解釋不同開悟的可能性。

## 二、以「空」論存有救恩與覺悟

禪的境界是進入空，而我們要如何發揮空來意識到存有？基督宗教中救恩是重要的，是整個信仰的核心，意識到救恩就如同意識到聖召（*vocation*）聖召是工作是責任也是被動的聽見聲音去行動的意思。以空論存有是中華新士林哲學密契理論的特色。陳德光提到：

「吳經熊等人所提到的艾克哈大師正屬於託名狄尼修類別的神學家；另外，一些學者有意開發一種比位格更具深入的超位格（沈清松）、或一體範疇（張春申）的神觀。」（陳德光，2015：177）

密契理論在華人<sup>7</sup>的連結點，說明佛教的禪追尋空（無）的經驗，是靈修的普遍經驗，且是重要的概念，都在追尋覺悟，而基督徒尋找救恩，都是尋找生命中獨特的聖召，也就是自我獨特的意義，對佛教來說就是對自己的生命覺悟，但是，救恩與覺悟不是知識，也不是激情，更不是因為感動，而是無法理解且無法解釋也不知道怎麼用文字敘述。引述鈴木大拙對禪的概念他說：

如果我們要從我們對事物的常識看待禪，我們會發現地面在

---

<sup>7</sup> 中華省或是華人地區做為外推的根。

我們腳下沉沒。我們所謂的理性主義思維方式顯然沒有用來評價禪的真相或不真實。這完全超出了人類理解的範疇。因此，我們可以說禪的一切就是它的獨特性在於它的非理性或超越我們的邏輯理解。(Daisetz Teitaro Suzuki, 1949: 20)

就因為禪宗追求「空」(無)的境界，超越了文字，學習不屬於自我的經驗，縱使許多人用圖畫、文字，描述不屬於自我經驗，仍尋求開悟，在迷惘中覺悟，這不就是基督宗教所說的救恩？真正的救恩是在寂靜中的祈禱，意識到神秘經驗的真實臨在，當下的頓悟或是感受到救恩，說不出、但能夠感受到的智慧或是愛的感受，或者感受到完全的寂靜。除了認信、施洗、最終皈依的經驗仍是無法解釋得救與覺悟。然而意識到自我的責任與問題，有一個共同的經驗，就是「默觀」(contemplation)佛教稱為「禪觀」，都是走向最終的經驗，為了抵達同一個海洋，經歷到存有隱密的密契經驗，在重複的經驗中，反覆的反省，反省洞察達到意識的提升將精神向空(無)開放。這不就是反省性論證嗎？因此，中華新士林哲學在宗教對談中佛教的哲理加強在地化交談的橋樑，內在的超越即是在內在中意識到超存有。因此，靜坐式的中國靈修，在華人天主教會之內推廣，中國哲學的觀念以天人合一具有一體之間的和諧，不分開沒有距離，以中華新士林哲學的天人合一的形上學概念，去探討靈修，並能將「一體」與「整全性」(Holonc)透過「參禪」的過程，頓悟漸悟，簡單的概念卻是非常難做的方式，卻能活出整全性的生命觀。這樣的操練就像是拉內的超驗人學方法論，以發問作為內在的超驗，而中華新士林哲學的密契論，以「空」(無)作為對存有的探討，我認為宗教經驗的精髓是受予的是恩寵，不是靠頭腦，是將不屬於自己的經驗以禪定的過程走在光與暗的交集之處且超越語言無法解釋。這是一個煉淨過程，讓頭腦死去，重複不屬於自己的經驗，就是救恩與覺悟兩者經驗上的皈依；僅只是人完全回歸自我時，認知上對絕對者合一，但這個完全是相當困難的。因此第三節我將怎麼論述走向空(無)的境界。

### 三、以禪悟空—走向空的境界

綜觀前面引述的經驗，無論是禪宗的修行或是天主教的默觀祈禱，都是在追求內在超越，其目的是為了找到存有，綜觀許多靈修方式的不同，但是終點都是為了意識到救恩與覺悟，重複的經驗是為了使心境能夠成長，神修是為了讓自我能夠更穩定，讓心境能夠更向著存有走向前一步，縱使修行過程中會遇

到很多的困難，眼前的景象或是意念產生的誘惑與貪念，煉淨是為了將自我與存有合為一體的可能性而祈禱。因此張春申的中國靈修的概念，為己之學與氣；作為基礎，都是一日復一日的使心能專注的工夫以「坐禪」方式內觀。靈命日日增長，是以「禪定<sup>8</sup>」默觀「數息觀<sup>9</sup>」為徑路。基督宗教中有「耶穌禱文」、「聖母經」、「天主經」以玫瑰串珠默念禱文的方式進入內觀。為的是讓人在內在中專注到忘我的一種途徑，「覺悟」與「救恩」可以作為連結。這兩個概念在沈清松的《對比、外推與交談》第二十章有清楚的論述，也是本文的覺悟與救恩奠定的基礎。相較於類似的概念，就是佛教的禪在亞洲地區產生的作用直接對儒、道、的影響就是接近「空」（無）的經驗，中華新士林哲學外推到整個華人的地區，承繼學者的努力，透過「道家」思想融入存有學，透過儒家思想融入倫理學，透過佛教的禪融入密契論。兩者以一體到整全，透過「禪」它是一個普遍性的內在運動是為了整合自我。陳德光說：

『默觀』與『行動』的討論基本上就是如何整合『出世』與『入世』的問題，艾克哈從『一化』（神化）與『內化』觀點提供參考，對目前流行的靈修運動以及強調身心靈整合的生命教育。（陳德光，2010：101）

默觀、坐禪、朝拜聖體、觀相正好都是彌補現代人內在無法整合的問題，對這個世界所受到的影響，使內在很難整合，就因為很難整合，內在就無法超越，因此如何超越成為密契理論要解決的問題，一與整全就是一個非常困難的問題，坊間流傳許多靈恩運動、神恩運動、都在尋求內在的平靜，強調整合，但這一系列的方式都有可能進入空（無），天主教稱作神魂超拔（Ekstase, ecstasy）。中華新士林哲學的詮釋能透過中國哲學與佛教禪宗的概念來作為默觀的方式之一，陳德光以「神秘默觀」對應「在家之路」，正好可以透過十牛圖的尋牛的過程來解釋神秘默觀與在家之路的關係。他說：

<sup>8</sup> 使心安定的方法。

<sup>9</sup> 以心數息對治散亂的禪觀。

艾克哈的『往神三路』大致相通『行動之路』對應『修成默觀』，『無路之路』對應『灌注默觀』，『神秘默觀』對應『在家之路。』（陳德光，2007：93）

無論是修成默觀、還是灌注默觀，又或者是神秘默觀，當一個人在從事默觀的過程都是在找尋真我之路的途徑，路有很多條，始終會通往終點。有時往前走，有時候退，最終都是在尋找一個在家之路，最終我們回到中華新士林哲學—密契論的目的實際上是要以「合一」為目的，「以禪悟空」作為與中華新士林哲學—密契理論的特色，不得不提到宋代禪宗十牛圖具備了特殊的修行文化的色彩作為代表。「空」（無）如同一個大海及是一個普遍性，禪如同眾多溪流中的一種修行方法。不同方式的修行與默觀都是一條小溪中的一條，廣大的支流中最終點「神元」（*Gottheit*）或叫做「空」（無）的大海，開悟之路就像是「救恩」與「覺悟」的對比都是內在的整合，「一」與「整全」如何歸回起初的一體就是建立自己內在的整合，否定是對空（無）的概念與根本。陳德光表示：

「愛空」接近儒家「天道成物」的過程思想，「智空」接近道家「無為（卻無不為）之道」的辯證思想，甚至接佛家「悟空成佛」的思想特色」。（陳德光，2007：55）

因此空（無）的境界是進入普遍真理的途徑，它在這裡，不在任何地方，整合自我生命，煉淨生命感受到的看見自我生命的提問，密契理論的哲理就是透過坐禪或做默觀認識存有的開始與終，也是尋找真我的歷程，但是，如何讓基督宗教與佛教能夠接受，以及能有更多的看見，筆者嘗試以禪宗十牛圖與聖經牧羊意象作比較，來說明覺悟與救恩的皈依。

#### 四、以十牛圖比較聖經牧羊意象

前面提到空的概念目的是與超存有合一，以牧羊的意象悔改獲救恩與十牛圖的坐禪意境逐漸的覺悟，以這兩個文本作為在地化的拐杖。默觀祈禱對應坐禪在這個普遍性在不同文化與背景下會產生不同的想像，方式不同然而目的卻相同。基督宗教牧羊的意象，佛教則是牧牛的經驗，都是最貼近當地人民的生活，其實都是在尋找「神元」（*Gottheit*），而用的專有名詞並不相同，但意思卻

相同，佛教的「空」(śūnyatā)跟天主教哲學提到的空無(nothingness)或叫做空無(Niht)。尋找超存有，有神論的空(無)，跟佛教「空」(śūnyatā)，在十牛圖的「人牛俱忘」，都是在一個宗教體系從一走向整體(holos)<sup>10</sup>意識到超存有因而在內在超越。伴度提到在十牛圖當人見性的過程：

第三幅圖中，禪修者的自我意識主要仍然處於二元分別的理性意識中，所以有清楚的主體—『我』，和所尋覓的客體—真我」之分。……第二部分的前三幅圖是逐漸整合的過歷程，尋覓者主體的「我」和被尋覓的客體——「真我」之間的二元逐漸消失……這從每幅圖的題字便可了解，尋覓者與牛(真我之境)間的距離縮短了。四、得牛—禪修者悟到我牧牛—禪修者涵養真我。六、騎牛歸家—禪修者、真我一體道上行。七、忘牛在人—禪修者主以尋覓之客體第二部分的高峰在於第七幅圖——忘牛。意即此刻二元意識消失了，主、客二元的分野平息，但自我意識多少仍在。第三部分的圖八、九、十，旨在描繪圓融的禪境及真我境界。(多瑪斯·喬治·伴度，2005：76-77)

歸根的經驗是第九幅十牛圖—返本還原，這樣寂靜的境界就是純潛能的相遇，非實物的純潛能。至於對神元(Gottheit)本體的體驗，悟道經驗直接的整合，歸根歷程就如同在家之路的靈修歷程相似，陳德光以「愛空」與「智空」，甚至以「神元神祕主義」作為神祕主義的解釋。廓庵與普明的十牛圖是一個修行過程，是一個由內修到外的工夫，修行與行動是人生的兩難，每個人的意識看見的情境都不同，如果還能看見景象，還受到主導那表示仍沒有進去「空」(無)的境界，也因此《般若婆羅密心經》：「色即是空，空即是色，色不異空，空不異色。」在這自性空的概念中，有形到無形進入空的過程，有形只是一個探路用的杖，是進入空(無)的杖，最後不分有形與無形進入到「空」(無)的境界，無我也無本體；因此透過十牛圖更能將空(無)的過程說的更明白。釋弘盡對十牛圖的精闢的結論：

「十牛圖」是追尋真理的過程也是生命意識蛻變轉化的過程，

---

<sup>10</sup> Holographic 源自希臘文 holos (整體) 和 graphein，合起來的意思是每一個小整體中書寫著大整體。

每一個過程都是一個 蛻變與進化，進化的順序從外在層面逐漸往內在層面呈螺旋進化，越往內圈代表越接近原有的本質與神性，當然蛻變進化也越多。(釋弘盡，民 100：24)

人對生命與生命之旅並不了解，坊間有許多的靈修方式，目的是要使自我不迷惑，迷惑是生活的一部分，人對生命有許多困惑，在一天陷入迷惑的時候其實也迷惑了許多的日子，或許嬰兒是最知道生命是怎麼開始與結束的，嬰兒或許本體剛形成的意識，說不定是對奧秘是最清楚的但是接觸了社會產生了迷惑。在艾克哈提到：「當孩子成為，盲目和愚蠢。你自己很自在必須轉向零（naught）。你必須無所畏懼，無所畏懼圖像，時間或是空間」。(Eckhart, M., 2009: 15) 他所形容的是孩子因為盲目和愚蠢沒有畏懼，也超越時間與空間，在默觀的經驗當中，時間與空間會成為默觀者的恐懼，因此必須歸零，放棄時間與空間的想像，將精神專注在整合上。因此，個人的整合就相對的重要，無論在什麼時代。鄔昆如說：

個人安身立命在形上學的『向上攀爬』的意義上看，就是人性能從工匠人、『科學人』開始，經『倫理人』、『藝術人』、『宗教人』，到神人；完成『天人合一』的本體圓融。(2004: 407)

默觀與坐禪，是個人明白天命與聖召的過程，透過自我的整合在本體中感受到和諧，在不同的文化與處境產生的靈修是非常寶貴的意義，是一個在地文化對信仰的皈依，更進一步的說，是個人領悟到不屬於自己的經驗，不同的神恩領悟到不同的潛能，西方的密契理論如，狄奧尼修（Pseudo Dionysian）神秘神學、艾克哈（John Eckhart, 1260-1327）「創造靈修」、聖伊納爵羅耀拉的（Ignatius Loyola, 1491-1556）耶穌會《伊納爵神操》煉燼與辨別神類的方式、聖德蘭雅維拉（St. Teresa of Aila, 1515-1582）加爾默羅《七寶樓台》靈魂煉燼的階段、聖十字若望的《攀登》、《黑夜》、《愛的火焰》、《心靈讚歌》。都是他們所經歷的宗教與文化交融產生的密契理論，是一個對信仰更深的皈依所作的修行之路，這些理論都是相互補充的。因此，在亞洲的處境下也有不同的領悟，能夠明白這個意境的，就是廓庵與普明的十牛圖，能代表亞洲人追求祈禱的集體意識境界，以下我以十牛圖與牧羊意象作為比較相似的默想或許能吸引華人的靈魂。

十牛圖的是亞洲的處境的經驗，猶太文化也影響西方以放牧羊群作為處境

下的經驗。在馬太福音與路加福音，都有提到關於牧羊的紀載，《馬太福音十八：12~14》有一個人，他有一百隻羊，如果失了一隻，他會不把九十九隻留在山上，去尋找那迷失的羊嗎？我實在告訴你們，他若找到了，就位這一隻羊歡喜，勝過為那九十九隻沒有迷失的。照樣，你們在天上的父是不願意這些小弟兄中有一個失喪的。《路十五：7》我告訴你們，因為一個罪人悔改，天上也要這樣為他歡樂，比為九十九個不用悔改的義人歡樂更大。

挪前比喻其目的是為了拉近亞洲人對靈修與密契理論的理解，兩者描述找尋一隻牛與一隻羊的經驗。十牛圖尋牛找尋超存有也不稱為神，是在尋找覺悟，而牧羊的比喻表達超存有尋找人將羊比喻人靈魂救恩的重要，尋牛與尋羊是一個來來去去的尋找超存有的過程，人被動—超存有主動與人主動—超存有被動，這是每個人必經的道路。救恩與覺悟實際上是有類似的心境。尋找你皈依的情感，無法言喻的感動，對信仰與修行的皈依。在尋找的過程中，因為反覆且等待許久磨練自我的精神，最終只能將我放下，或許我們會尋找外在的情境尋找超越，會認為救贖與覺悟在遠方，實際上只有這裡與並不是遠方的那裡，不是你與我對立的也不是黑與白的對立，更不是天堂與地獄。當以理性思考，這些怎麼想都是無法解釋的，「得牛」與「找到那走失的一隻羊」的經驗可能給我們解答；得牛是覺悟，而得羊是救恩。這過程是歷劫歸來的過程得牛與被牧羊人找到羊，獲得密契經驗的皈依，漸悟的過程就是拋棄理性的思維解釋這一切，見牛仍對神性不清楚，而被找到的羊仍然不明白牧羊人對羊的意義，得牛是開始能將理性捨棄，倚靠放下理性的經驗，或許從童子（小孩）的比喻能夠解釋密契的經驗。《可十：13-16》：神的國屬於小孩子這樣的人。也就是不講求任何修行的樣式，越是找尋救恩的經驗與覺悟，或是為了尋找密契經驗而尋找的都會一無所獲。一切的找尋都在自然中偶遇臨在。

在「牧牛」中提到鞭子和繩子，調心數息是調整自己，想要控制牛而產生躁動，心性受到超存有的帶領，一但有煩惱與固執，要捨棄這些。「騎牛在家」就是表達人與超存有的和諧；妄想的心直到被牛所修直。第七圖「忘牛存人」人對超存有的經驗，就不必再找有形的儀式，而是面對超存有的經驗。無法用言語表達，最終進入第八圖「人牛具忘」，完全寂靜且感受到超存有的意識同在，享受這樣的美善經驗，最終的境界就是生活中的改變以「返本還原」，在生活中實踐真善美聖的經驗，而「入塵垂手」，是在於這樣美善的經驗透過美善的信仰與行動，能給予迷惑的人領悟到開悟的生命力但是這個境界的源頭神

元 (Gottheit) 單單的仰望神的肖像內在的我自己，是一個漫長的過程，面對無法解釋的寂靜與祥和或者對這樣的經驗帶來懼怕，反覆的經驗無法用言語能夠形容，以至於可能喜樂可能恐懼，這樣的感受是自然發生的。

## 結論

十牛圖以童子比喻為心，牛比喻神性，可以類比耶穌的比喻迷失的羊，牧羊人找迷失的羊，十牛圖主動到被動，而牧羊人是被動可比喻超存有主動人被動，如同反省性論證般，由內在的反省至外推的實踐。童子、牛、牧羊人、羊，都有一個階段是尋找，童子與耶穌比喻小孩的類比。在基督宗教意識沒有煉燼難以進入神的國，小孩可能是離天國最近的人，踏上天國的天路歷程，就像佛教十牛圖的歷程，童子牧牛的赤子之心，到達「人牛具忘」與「神魂超拔」。羊被尋獲，可以比喻為最能接近超存有的經驗，而人與牛可以比喻為內在超越的象徵。經歷完全的（整全的），全能的，美善的力量。此過程是回推與外推，牧牛作為童子每天的工作，每天重複尋找的經驗，生活的經驗與抉擇透過信仰與行動日復一日的反省，文字與圖像只是媒介，這些理性將要捨棄或是直接內化成習慣，加以否定與肯定的辯證進化意識。追求一體的整合，「救恩」與「覺悟」，是意識上的否定，直到捨棄了自我意識到達空（無）。這樣的生命哲學是整合性的實踐，對世界的疑惑，茫然的自己，透過尋找的辯證歷過程的煉燼，意識提升以後無法言喻也無法理解只能倚靠體會，此過程實踐極為艱難，筆者認為知難行難，面對普遍的真理而言真真實實的實際操做其目的是能夠專注，使自我能辨明對生命的疑問。

## 參考文獻

- 多瑪斯·喬治·伴度 (Tomas G Hand S.T.)，李純娟譯者《永恆的朝聖者—空與神的會晤 *Always a pilgrim-walking the Zen Christian Path*》，張老師文化事業股份有限公司初版一刷，2005 月 8 月
- 沈清松 (2002)。《對比、外推與交談》。台北：五南圖書出版股份有限公司。
- 沈清松 (2014/09)。〈形上學的起點：超驗多瑪斯主義與中國哲學〉，《哲學與文化》，第四十一卷，第九期：頁 3-22。
- 林若宇 (譯) (民 85)。奧修《禪的精隨》。探索文化出版社。
- 陳德光 (2007)。〈生命教育與生命的誕生—艾克哈大師靈心神學的對話〉，《輔仁宗教研究》，第十六期：頁 19-39。
- 陳德光 (2010/04)。〈神祕主義的生命觀〉，《宗教的生命觀》，頁 81-102。五南圖書出版股份有限公司。
- 陳德光 (2015/12)。〈臺灣士林哲學—密契理論篇〉，何佳瑞 (主編)，《臺灣士林哲學理論發展》，頁 137~182。輔大書坊。
- 鄔昆如 (2004)。《形上學》，台北：五南圖書出版股份有限公司。
- 羅光 (民 83)。《生命哲學—再續篇》。台灣學生書局。
- 釋弘盡 (金建燁)，《十牛圖個體化過程詮釋：以象徵死亡與重生為焦點》南華大學，生死研究所碩士論文，指導教授蔡昌雄教授，中華民國一百年 12 月 20
- Daisetz Teitaro Suzuki (1949) . *Living by Zen* . Tokyo: Sanseido Press.
- Eckhart, M. (2007) . *The Complete Mystical Works of Meister Eckhart*, New York trans;ate and edited by Maurice O'C.wWalshe. Herder & Herder.
- Gutheinz, L.S.J (2008)。《神學中的人學—天地人合一》。光啟出版社。
- Lubheid, C. (1987) . *Pesudo-Dionysius the complete works* . New Yourk: Mahwah.

## Mysticism in Chinese Neo-Scholasticism: From *Śunya* to Transcendence

CHENG Kai-Run

M. S. Student, Department of Religious Studies,  
Fu Jen Catholic University

### Abstract

The localized philosophical hermeneutics of mysticism expounded by Chinese Neo-Scholasticism is applied here to a comparison of the Zen Buddhist ox-herding pictures and the Biblical image of the shepherd. The transcendental method employed by transcendental Thomism is the method adopted. The first part of the paper looks at *śunya* or 'nothingness', taking this as what is beyond being, where human existence is transformed into divine existence. The second stage looks at being from the point of view of *śunya*, and at Christian salvation and Buddhist enlightenment. The third part examines the movement from Buddhist awareness of *śunya* to the state beyond being. The fourth part takes a comparison of the ox-herding pictures and the parable of herding sheep to see how the Buddhist *śunya* can be compared with the parable and thus help in an inculturated philosophical discussion and also inspire discussion of beyond being in religious dialogue.

**Keywords:** Chinese Neo-Scholasticism, Christology, The Ox-herding Pictures, Shepherd in the Bible, *Śunya* (nothingness), Pseudo-Dionysius, Master Eckhart, to transcend being

輔仁  
宗教研究